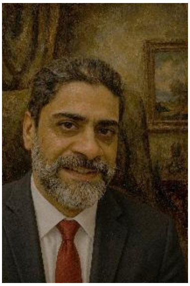


أغسطس 2026

حدوث العالم وإشكال الزمن

أ. حسين بن حيدر *

عند إسقاط البنية الزمنية على تصورنا لله تعالى في مسألة حدوث العالم، ينشأ جانب كبير من الإشكال من افتراض خفي يتسلل إلى الذهن حتى يبدو بديهيًا؛ إذ نتصور الأزل امتدادًا لا نهائيًا من الزمن، تتعاقب فيه اللحظات كما تتعاقب في عالمنا، ثم نسأل: لماذا خلق الله العالم في هذه اللحظة دون غيرها ما دامت إرادته أزلية؟ وما الذي خصَّص هذا الوقت بالخلق؟

إن هذا السؤال يحمل في داخله تصورًا سابقًا عليه، هو أن هناك زمنًا ممتدًا قبل العالم، وأن لحظات لا حصر لها انقضت ولم يقع فيها الخلق، ثم جاءت لحظة مخصوصة فوجد العالم عندها. وهذا هو موضع الخلل الأول؛ لأن الأزل لا يعني زمانًا طويلًا يمتد إلى غير بداية، وإنما يعني نفي البداية عن وجود الله، فلا يصح أن نتصور وراء العالم ساعات وأيامًا أو أزمنة خالية كان الله موجودًا فيها

---

* باحث في الشريعة والفلسفة والأنثروبولوجيا

والعالم معدومًا، ثم نسأل لماذا لم يقع الخلق خلالها. وقد نبه **ابن تيمية** إلى هذا المعنى حين عدّ الأوقات التي يقدرها الذهن قبل العالم أوقاتًا مقدرة لا وجود لها في الخارج.

وإذا لم يكن الزمان وعاءً مستقلًا قائمًا بذاته خارج العالم والحوادث، لم يصح افتراض زمن خالٍ سابق على الخلق ثم قياس مقدار التأخر فيه. والقول بإرادة أزلية لا يعني قرارًا وقع في لحظة سابقة ثم تأخر تنفيذه؛ لأن مجرد الحديث عن تراخٍ زماني يستدعي زمانًا قائمًا قبل العالم، وهو عين ما يحتاج إلى إثبات.

ومع ذلك يبقى وراء هذا الوَهْم الزماني إشكال ميتافيزيقي حقيقي، ينصبّ على طبيعة العلاقة بين الإرادة الأزلية والفعل الحادث. وقد ظهر هذا الإشكال بوضوح في الخلاف بين المتكلمين والفلاسفة.

قرر المتكلمون، وفي مقدمتهم **أبو حامد الغزالي**، أن الله قديم أزلي، وأن العالم حادث له بداية، وأن الإرادة الإلهية الأزلية تعلقت بإيجاده في الوقت الذي وجد فيه. وهم لا يقولون إن الله أراد الخلق أزلًا ثم تراخى وقوع مراده، وإنما يقولون إن الإرادة الأزلية تعلقت بوجود العالم عند الحد الذي بدأ عنده زمانه. وبهذا يدفعون تصور الفاصل الزماني السابق على وقوع المراد، إلا أن

الاعتراض الفلسفي ينتقل عندئذ إلى موضع آخر يتعلق بوجه تخصيص هذا الحد بالوجود دون غيره.

فإن قيل إن الإرادة هي التي خصصته، سأل الفيلسوف عن معنى هذا التخصيص إذا كانت جميع الجهات المفترضة متساوية، إذ التخصيص عنده يطلب وجهًا يفسره. وإن قيل بفعل أو أمر متجدد، عاد السؤال عن هذا المتجدد وعلاقته بالإرادة الأزلية. ومن هذه الجهة نشأ إشكال التخصيص المشهور، وصار الخلاف متعلقًا بطبيعة الإرادة نفسها، وبمدى احتياج الاختيار إلى مرجح وراء الإرادة.

ومن هذا الباب جاء اعتراض الفلاسفة، وكان **ابن رشد** من أشدهم نقدًا للتصور الكلامي في هذه المسألة؛ فقد رأى أن الإرادة التي تخصص أحد المتساويين دون وجه يميز أحدهما من الآخر تثير إشكالًا عقليًا، وأن مجرد إرجاع التخصيص إلى الإرادة لا ينهي السؤال إذا بقي معنى الإرادة نفسه محتاجًا إلى تفسير.

وكان **الشيخ الرئيس ابن سينا** قد سلك طريقًا آخر في بناء المسألة، فربط صدور الموجودات بالعلم الإلهي بالنظام الأكمل، وجعل الإرادة الإلهية على نحو يختلف عن مفهوم الاختيار الزماني بين بدائل متساوية. فوجود العالم عنده

داخل في نظام وجودي معلوم لله أزلًا، ولا يقع التخصيص فيه على صورة إرادة حادثة تنتقل من ترك إلى فعل.

أما **ابن رشد** فرفض أصل التصور الذي يجعل العلاقة بين الله والعالم شبيهة بفعل إنساني يقع بعد امتناع أو تراخٍ. فالله – في تصوره – فاعل دائم، والعالم مرتبط بفاعليته ارتباطًا لا يتصور معه زمان خال من كل فعل ثم ابتداء الفعل بعد ذلك. ولهذا لا تعني أزلية العالم عنده وجود زمن لا نهائي سبق لحظة الخلق، لأن القول بلحظة خلق أولى على هذا المعنى هو نفسه ما يرفضه.

وفي هذا التصور قوة ظاهرة؛ إذ يسقط سؤال: لماذا الآن؟ إذا لم تكن هناك لحظة أولى وقع عندها الانتقال من عدم الفعل إلى الفعل. إلا أن لهذا الحل ثمنه الفلسفي؛ فكلما اشتدت دلالة الدوام واللزوم في العلاقة بين الله والعالم، ضاق المجال أمام مفهوم الاختيار الذي يستطيع الفعل والترك على السواء. ولهذا دار جانب كبير من النزاع حول السؤال عن الفارق بين الفاعل المختار والعلة الدائمة، وعن إمكان الجمع بين دوام الفاعلية وحقيقة الاختيار.

ثم جاء **ابن تيمية** فوافق الفلاسفة في جانب من نقدهم، وخالفهم في النتيجة. فقد رأى أن افتراض ذات إلهية لم تزل معطلة عن الفعل، ثم ابتدأ عنها الفعل من غير فعل اختياري متجدد، يثير إشكالًا حقيقيًا، كما رفض أن يكون حل

ذلك إثبات عالم معين قديم مع الله. وقرر أن الله لم يزل فعالًا لما يريد، وأن جنس أفعاله وحوادث مخلوقاته لا يلزم أن تكون له بداية، مع كون كل فعل معين وكل مخلوق معين حادثًا مسبوقًا بعدم نفسه.

ويقوم هذا التصور على قدم نوع الفعل دون عينه، أو على تعاقب حوادث لا أول لها؛ فدوام جنس الفعل لا يستلزم قدم فعل معين أو مخلوق معين؛ فما من مخلوق إلا وهو حادث، إلا أن جنس الحوادث لا يلزم أن ينتهي إلى حادث أول سبقه تعطيل محض. وبذلك يحاول هذا التصور الجمع بين دوام الفاعلية الإلهية وبين حدوث المخلوقات، فلا يجعل العالم المعين أزليًا، ولا يجعل الفعل الإلهي مسبوقًا بسكون لا أول له.

ومن المهم ألا يفهم هذا القول على أنه إثبات مجموعة لا نهائية من الموجودات مجتمعة دفعة واحدة، فالمقصود تعاقب الحوادث من جهة النوع، مع حدوث كل واحد منها. والدوام واقع في الفاعلية والتجدد، لا في عين مخلوق مخصوص.

ويملك هذا التصور قوة ظاهرة؛ لأنه يتفادى جانبًا من إشكال التخصيص الكلامي، ويحافظ في الوقت نفسه على معنى الفعل والاختيار الذي يخشى ضموره في بعض الصيغ الفلسفية. إلا أنه يفتح باب التسلسل في الحوادث

الماضية؛ إذ هل يمكن أن يمتد تعاقب الحوادث بلا بداية؟ وهل اللانهاية الماضية ممكنة في الخارج، أم أن العقل يوجب انتهاء السلسلة إلى أول؟

ثم يظهر سؤال أدق يتعلق بالإرادة نفسها؛ فإذا كانت الأفعال الإلهية متجددة من حيث الآحاد، فما صلة هذا التجدد بالإرادة؟ **فابن تيمية** يثبت قيام الأفعال الاختيارية بالله وتجددها بمشيئته، وهو ما يخالف فيه جمهور المتكلمين الذين يتحفظون من قيام الحوادث بذات الله. وهكذا ينتقل الإشكال من سؤال بداية الفعل إلى طبيعة الصفات الاختيارية وعلاقة الثبات الإلهي بتجدد الأفعال.

كما يتصل بالاختلاف في بداية العالم خلافٌ أعمق في تصور كمال الفاعلية الإلهية؛ فالمتكلمون رأوا كمال التنزيه في امتناع قيام الأفعال المتجددة بذات الله، وجعلوا الإرادة الأزلية كافية لتخصيص الحوادث بأوقاتها، أما ابن تيمية فرأى أن دوام الكمال الإلهي لا يقتضي ثبات الفعل على صورة واحدة، وأن كمال الفاعلية الاختيارية يظهر في أن يفعل الله ما يشاء إذا شاء، فتتجدد آحاد أفعاله بمشيئته مع دوام قدرته وفاعليته. وعلى هذا فالخلاف امتد إلى معنى الفعل الإلهي نفسه، وإلى أي التصورين أليق بكمال الفاعل المختار.

ومع تعدد المسارات في معالجة حدوث العالم بين المتكلمين والفلاسفة والطريق الذي سلكه ابن تيمية، وفي داخل المسار الفلسفي نفسه ظهرت لاحقًا صيغ

أخرى لمعنى الحدوث، إذ ظهرت في الفلسفة الإمامية محاولات أخرى أعادت بناء معنى الحدوث نفسه؛ وكانت معالجة المسألة لديهم لا على صورة واحدة؛ فقد جرى كثير من متكلمي الإمامية في أصل المسألة على الطريق الكلامي في إثبات حدوث العالم وفاعلية الله بالاختيار، وإن اختلفت بينهم وبين غيرهم تفاصيل تفسير الإرادة والصفات. ثم اتخذ البحث عند فلاسفتهم صورًا أخرى أعادت النظر في معنى الحدوث نفسه. فذهب الميرداماد إلى الحدوث الدهري، مميزًا بين السبق الزماني والسبق الدهري؛ فحدوث العالم عنده لا يعني أن زمانًا خاليًا سبقه ثم وجد في بعض أجزائه، وإنما يعني نوعًا من السبق بالعدم في مرتبة الدهر، عدم لا يقع داخل زمان أقدم من العالم، ولا يمتد خلال زمان سابق على وجود العالم. ففرق بين الزمان الذي يقيس تعاقب المتغيرات وبين مرتبة الدهر التي يتقرر فيها سبق العالم بالعدم وذلك من غير افتراض زمان سابق عليه، ثم جاء ملا صدرا فنقل المسألة في اتجاه آخر مع الحركة الجوهرية؛ إذ صار عالم الطبيعة في تجدد وجودي مستمر، بحيث لا يكون الحدوث واقعة منقطعة عند أول العالم، وإنما وصفًا ملازمًا لوجوده المتحرك المتجدد، فكل آن من العالم وجود متجدد.

وتكشف هذه التصورات أن الخلاف لا يدور فقط حول إثبات بداية للعالم أو نفيها، وإنما يمتد إلى معنى الزمان والحدوث والسبق أنفسها. هل السبق سبق زماني بالعدم، أم سبق رتبي يتجاوز الزمان، أم تجدد وجودي مستمر في بنية العالم، فالمتكلم يجعل الزمان نفسه حادثًا مع العالم، يجعل للعالم بداية ويجعل الإرادة مبدأ تخصيصها، وابن تيمية يثبت حدوث كل مخلوق بعينه مع دوام جنس الفعل والحوادث، أي يربط الزمان بتعاقب الأفعال والحوادث ولا يحتاج إلى فراغ زمني سابق، والميرداماد يثبت حدوثًا لا يقوم على سبق زماني، فهو يميز بين الزمان، والدهر، والسرمد، وملا صدرا يجعل الزمان بُعدًا تابعًا للحركة الجوهرية، فيجعل التجدد داخل بنية العالم نفسه. ومع اختلاف هذه الطرق جميعًا، لا يلزم من شيء منها تصور الزمان وعاءً أزليًا مستقلًا قائمًا وراء العالم، تنتظم فيه أوقات متساوية ثم يقع الخلق في واحد منها دون غيره. وتحرير هذه النقطة ضروري قبل الانتقال إلى السؤال الميتافيزيقي الأعمق عن الفاعلية الإلهية، والإرادة، والاختيار. ولهذا كان سؤال: في أي لحظة من زمن سابق وقع الخلق؟ هو سؤال يأتي بعد الإجابة عن طبيعة الفاعلية الإلهية، إذ كيف نفهم الاختيار الإلهي مع ثبات الكمال الإلهي؟ وبعد الإجابة عن كيفية تعلق الإرادة والاختيار بعالم حادث أو متجدد من غير أن نفترض وراءه زمانًا مستقلًا. فهل

يكفي تعلق الإرادة الأزلية لتفسير حدوث العالم، أم تقتضي حقيقة الفاعلية أفعالًا اختيارية متجددة، أم يعاد بناء معنى الحدوث نفسه بحيث لا تكون المشكلة متعلقة بلحظة أولى أصلًا؟

وإذا رجعنا إلى المسارات الثلاثة الرئيسة التي دار حولها النزاع السابق، ظهر أن كل واحد منها دفع ثمنًا فلسفيًا مختلفًا؛ فالمتكلم حافظ على بداية العالم وعلى الاختيار، فواجه إشكال التخصيص؛ والفيلسوف الذي أقام العلاقة على دوام العلة ومعلولها حافظ على استمرارية الفاعلية، فواجه سؤال الاختيار واللزوم؛ وابن تيمية جمع بين دوام الفعل وحدوث كل مخلوق بعينه، فواجه إشكال التسلسل وتجدد الأفعال. أما المحاولات اللاحقة، كالحدوث الدهري والحركة الجوهرية، فقد أعادت صياغة معنى الحدوث نفسه، ولذلك لا تدخل تمامًا في هذه المقابلة الثلاثية.

*

وَهْم السؤال الزماني. ومع بقاء هذه المعضلات الميتافيزيقية، يظل من الضروري التمييز بينها وبين سؤال آخر كثيرًا ما يختلط بها؛ ألا وهو إذا كان الله أزليًا والعالم حادثًا، فهل مضى قبل وجود العالم امتداد لا بداية له من غير خلق؟ ولماذا بدأ وجود العالم عند هذا الحد دون ما يُفترض قبله؟

وينبغي التمييز في هذا الموضع بين سؤالين متقاربين في الظاهر مختلفين في الحقيقة؛ فالسؤال عن سبب ابتداء وجود العالم وتعلق الإرادة الإلهية به سؤال ميتافيزيقي قائم، أما السؤال عن سبب عدم وقوع الخلق في زمن أسبق، فيفترض سلفًا وجود زمن ممتد قبل العالم يمكن أن يقع الخلق في بعض أجزائه دون بعض. فإذا لم يكن هذا الزمن السابق موجودًا أصلًا، فقد السؤال الثاني موضوعه، وبقي الأول على حاله محتاجًا إلى النظر.

هذا السؤال يقوم على تحويل العدم إلى زمن ممتد، كأن وراء الكون ليلًا كونيًا لا نهاية له، مضت أحقابه ثم جاءت لحظة انطلق عندها الخلق. فإذا كان الزمن نفسه متعلقًا بالعالم، سقطت هذه الصورة من أصلها؛ إذ لا يوجد **قبل زماني** يمكن أن يقاس به مقدار التأخر.

وحدوث العالم لا يقتضي بالضرورة تراخيًا زمانيًا في الفعل الإلهي، لأن القول بأن للزمان بداية يعني أن أول لحظة من العالم هي في الوقت نفسه أول لحظة من زمانه. فلا توجد قبلها لحظة أخرى يمكن أن يقع فيها الخلق أو يتأخر عنها. والسؤال: لماذا لم يخلق قبل ذلك؟ يشبه طلب موضع يقع خارج المجال الذي يجعل الموضع ممكنًا أصلًا.

ومن المفيد عندئذ التمييز بين نوعين من **القَبْل**: أولهما **قبلٌ زمانيٌ** يقتضي التعاقب، وهذا لا معنى له إلا داخل الزمن؛ وثانيهما **قبلٌ رتبيٌ أو وجوديٌ**، وهو تقدم العلة على معلولها من جهة الافتقار والقيام. فالله متقدم على العالم من جهة أن العالم مفتقر إليه في وجوده، ولا يلزم من هذا التقدم أن يكون بينهما مقدار من الزمن.

وهذا التفريق يرفع وَهْم الامتداد الزماني السابق على الخلق، لكنه لا يحسم وحده جميع مسائل حدوث العالم؛ فالسؤال عن إمكان بداية الزمان، وعن العلاقة بين الإرادة الأزلية والعالم ذي البداية، وعن إمكان التسلسل في الحوادث، تبقى أسئلة فلسفية قائمة. الذي يسقط هو صورة بعينها من السؤال: صورة أزل متخيل كأنه زمن طويل سبق العالم.

وهذه التصورات، كما قلنا آنفًا، فهي تجتمع على إسقاط الصورة الساذجة للزمان كوعاءٍ أزليٍ مستقلٍ قائمٍ خارج العالم والحوادث، فالسؤال الزماني لا يصح أن يبنى على تصور الزمان وعاءً مستقلًا ممتدًا خارج العالم والحوادث، تمتد فيه لحظات متساوية ثم يقع الخلق في واحدة منها دون غيرها، فالأمر أوسع من القول ببداية الزمان؛ فإن قيل ببداية الزمان، لم يكن وراء بدايته زمان أسبق يُسأل عن سبب عدم وقوع الخلق فيه؛ وإن قيل بتعاقب الحوادث أو

الحركة من غير أول، لم يعد هناك أصلًا حد أول يُطلب تفسير تخصيصه. وفي الحالين يظل السؤال الوجودي قائمًا: كيف تتعلق الفاعلية والإرادة الإلهية بالعالم، وما معنى الحدوث والاختيار؟ فهذا الصراع يُردّ إلى ثلاث ركائز أساسية:

1. تصور الزمان: هل الزمان امتداد أزلي قائم بذاته، كأنه وعاء خارجي تتعاقب فيه الحوادث، أم أنه تابع للحركة والتغير والحوادث، فلا يستقل عنها بوجود؟

2. طبيعة الفعل الإلهي وعلاقته بالأزل: هل تقتضي أزلية الله ثباتًا لا تتجدد معه الأفعال، مع تعلق الإرادة الأزلية بالحوادث في أوقاتها، أم أن كمال الفاعلية يقتضي دوام الفعل والاختيار من غير توقف على بداية زمانية؟

3. علاقة الحادث بالقديم: كيف تتعلق الإرادة القديمة بأمر حادث في حد معين دون أن يفترض ذلك تغيرًا في الذات الإلهية أو ترجيحًا بلا مرجح؟

وحين يُردّ الخلاف إلى هذه الأصول، يتضح أن النزاع بين هذه المذاهب والتيارات إنما هو اختلاف بين نماذج ميتافيزيقية متباينة في فهم الزمان، والأزل، والفاعلية الإلهية، وكيفية تعلق القديم بالحادث.

❊

في الفلسفة الحديثة وجدت المشكلة صورة أخرى عند **إيمانويل كانط**، الذي جعل مسألة بداية العالم من تناقضات العقل المحض. فالعقل يستطيع، حين يحاول النظر إلى العالم في كليته المطلقة، أن يبني حجة على أن للعالم بداية في الزمان، ثم يبني حجة مقابلة على أنه لا بداية له. ورأى **كانط** أن منشأ المأزق هو تجاوز العقل حدود التجربة وتعامله مع الزمان كما لو كان خاصية قائمة في الأشياء في ذاتها، مع أن الزمان في فلسفته صورة قبلية من صور إدراكنا.

ومن هذه الزاوية يكتسب الإشكال بعدًا أعمق؛ فالإنسان لا يكاد يستطيع تصور شيء إلا داخل امتداد وترتيب: قبل وبعد، بداية ونهاية، سبب ثم أثر. وحين يحاول التفكير في أصل الزمان نفسه يستعمل الأداة التي يريد تفسير نشأتها، فيسأل عما **قبل** القبل، ويبحث عن زمن سبق الزمن.

والكوسمولوجيا الحديثة تُقدم صورة مثيرة لهذا الإشكال من داخل العلم الطبيعي. ففي النموذج الكوني القياسي نستطيع تتبع تاريخ الكون إلى حالة مبكرة شديدة الحرارة والكثافة، ويغدو مفهوم الزمن نفسه عند الاقتراب من الحدود الأولى للنموذج أكثر تعقيدًا. وقد اشتهرت بعض التصورات الفيزيائية، ومنها ما ارتبط **بستيفن هوكينغ**، بالقول إن السؤال عما قبل بداية

الزمان قد يكون شبيهًا بالسؤال عما يقع شمال القطب الشمالي، وهو مجرد تركيبٍ لغويٍّ مفهوم الكلمات، لكنه يفترض امتدادًا قد لا يكون موجودًا.

ولا ينبغي تحميل الفيزياء أكثر مما تحتمل؛ فنموذج الانفجار العظيم لا يحسم بمفرده القضية الميتافيزيقية في أزلية العالم أو حدوثه، ولا تتفق جميع النماذج الكونية على أن هناك بداية مطلقة للزمان. قيمته في هذا البحث أنه يكشف إمكان أن يكون السؤال عن **قبل** الكون قائمًا على تمديد مفهوم الزمن إلى مجال لا يصدق عليه بالطريقة المألوفة.

وهذا يعيدنا إلى أصل المسألة. فالإشكال القديم لم يكن إشكالًا واحدًا، وإنما اختلطت فيه عدة أسئلة من قبيل: هل للعالم بداية؟ هل للزمان بداية؟ هل يمكن تسلسل الحوادث بلا أول؟ كيف تتعلق الإرادة الأزلية بفعل حادث؟ وهل دوام الفاعلية ينافي الاختيار أو يحققه؟ ثم هناك سؤال آخر مختلف عنها جميعًا وهو: لماذا لم يقع الخلق قبل اللحظة التي بدأ عندها؟

هذا السؤال الأخير يفقد معناه متى أدركنا أن افتراض مدة سابقة على الخلق لا يتصور إلا داخل زمان، وأن العدم المحض لا ساعات فيه ولا أيام ولا دهور. أما الأسئلة الأخرى فلا تزول بهذه السهولة، وإنما تبقى في قلب البحث الميتافيزيقي.

ولعل هذا هو الذي يفسر استمرار المسألة قرونًا دون حسم؛ فالعقل يجد نفسه بين مقتضيات يصعب الجمع بينها. يريد بداية تمنع التسلسل، ويريد تفسيرًا لهذه البداية لا يجعلها ترجيحًا اعتباطيًا، ويريد فاعلًا كاملًا لم يسبقه نقص أو تعطيل، ويريد في الوقت نفسه أن يحفظ للفعل معنى الاختيار وألا يحوله إلى لزوم ضروري. وكل تصور ينجح في حفظ بعض هذه المعاني يجد نفسه مطالبًا بتفسير ما يترتب عليها في الجهة الأخرى.

ولهذا فبيت القصيد أن جانبًا من السؤال بلا محل، لا أن المسألة كلها بلا جواب. الإشكال يبدأ حين نجعل العدم زمانًا ممتدًا، فنفترض أن وراء وجود العالم مدة سابقة انقضت قبل حصول الخلق، مع أن العدم المحض لا زمان فيه ليقاس به التأخر. ومن قال: لماذا لم يخلق قبل ذلك؟ فعليه أولًا أن يبين أين يقع هذا **القبل** إذا كان الزمان نفسه جزءًا مما يراد تفسير حدوثه.

وتبقى بعد إزالة هذا الوَهم الأسئلة الأبلغ والأعمق في مكانها؛ ألا وهي بداية الزمان، ودوام الفعل، والتسلسل، والإرادة، والاختيار. وربما كانت قيمة المسألة في أنها تكشف شيئًا عن العقل نفسه؛ فهو لا يستطيع التفكير إلا بأدوات استمدها من العالم، ثم يحاول بهذه الأدوات أن يفكر في أصل العالم وحدود الزمان وما وراء التجربة. وحين يبلغ هذه التخوم لا يكون كل عجز عن

الجواب نقصًا في المعرفة، فقد يكون بعضه ناشئًا من طبيعة السؤال وحدود الأداة التي صيغ بها.

وبذلك فإن تصحيح صورة السؤال الزماني لا يحسم وحده مسألة حدوث العالم، وإنما يرفع عنها افتراضًا قد يكون هو الذي صنع جانبًا من الإشكال؛ إذ لا معنى للمفاضلة بين أزمنة سابقة على العالم إذا لم يكن ثمة زمان سابق قائم في الخارج. أما السؤال عن كيفية تعلق الإرادة الأزلية بفعل حادث، وعن دوام الفاعلية الإلهية وصلته بالاختيار، فيبقى سؤالًا ميتافيزيقيًا قائمًا، وهو الذي اختلفت في جوابه طرق المتكلمين، والفلاسفة، وابن تيمية.

ولعل غاية الفلسفة عند هذه الحدود ألا تسارع إلى إسكات السؤال، وإنما أن تميز بين سؤال ينتظر جوابًا، وسؤال يحتاج أولًا إلى تصحيح، وسؤال يكشف بمجرد طرحه حدود العقل الذي يسأل.

***

مراجع المقال:

أبو حامد الغزالي؛ كتاب تهافت الفلاسفة، صفحة 101. ابن رشد؛ كتاب تهافت التهافت، المسألة الأولى، ابن رشد؛ مناهج الأدلة في عقائد الملة، ابن تيمية في كتبه التالية: كتاب مسألة حدوث العالم 57 – 59، 61/ 89، 140، 173، كتاب درء تعارض العقل والنقل، 123/1، 343، 51/3، 287/8. مجموع الفتاوى 206/2، 158/3، 227/18 وما بعدها، منهاج السنة 159/1، 208، 138/2، شرح حديث النزول 444، بيان تلبيس الجهمية، 140/5-142، وانظر 183/5-185، الصفدية 49/1، 65، 140/2، وانظر كتاب السيف الصقيل في الرد على ابن زفيل للسبكي بحاشية الكوثري صفحة 63، وكتاب المقالات السنية في الرد على ضلالات أحمد ابن تيمية للحبشي 68، سعيد فودة؛ كتاب مسألة حدوث العالم 372 – 375، 379–381، 415–418، 404، وغيرها من المواضع، وكتاب السلسلة الصحيحة للألباني 207/1، ملا صدرا؛ كتاب المشاعر، مشعر حدوث العالم، 138، كتاب الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج3 مبحث الحركة والزمان، ج5 مبحث حدوث العالم والتجدد الجوهري، الميرداماد؛ كتاب القبسات، القبسة الأولى، في بيان المراتب الثلاث للوجود: السرمد، والدهر، والزمان، والحدوث الدهري. إيمانويل كانط؛ كتاب نقد العقل المحض، ستيفن هوكينج؛ كتاب تاريخ موجز للزمان، الفصل الثامن، أصل العالم ومصيره، صفحة 142.